

الخطاب الاجتماعي في فكر الكواكبي

د. بسام البطوش*

تمهيد:

يعد عبد الرحمن الكواكبي واحداً من أبرز المفكرين العرب الذين أسهموا في صياغة الفكر الاجتماعي^(١) العربي الحديث، بما انطوت عليه أعماله الفكرية من اهتمام ملموس بدراسة المسائل الاجتماعية التي يواجهها المجتمع العربي الإسلامي، وبالبحث عن الحلول المناسبة لها. والمهمة الأساسية لهذا البحث هي توضيح ملامح الخطاب الاجتماعي في فكر الكواكبي، اعتماداً على المصادر الأولية المتمثلة في أعماله الفكرية المنشورة^(٢). وذلك بعرض وتحليل ونقد الآراء الاجتماعية التي قدمها في أربع مسائل هامة، هي: البحث في أسباب التخلف وأسس التقدم والأخلاق والعدالة الاجتماعية والمرأة.

أولاً: البحث في أسباب التخلف وأسس التقدم

يمكننا القول بأن النقطة المركزية في فكر الكواكبي هي البحث عن إجابة للسؤال الكبير، الذي شغل الفكر العربي الحديث، وهو: لماذا تأخرنا وتقدم غيرنا؟^(٣) وقد بذلت جهود

* أستاذ التاريخ في جامعة الزرقاء، الأردن.

(١) حول مفهوم الفكر الاجتماعي، انظر أحمد زكي بدوي، معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، مكتبة لبنان، بيروت، ط ٢، ١٩٨٦ ص ٣٩٨. إحسان محمد الحسن، موسوعة علم الاجتماع، الدار العربية للموسوعات، بيروت، ط ١، ١٩٩٩، ص ٤٨٩-٤٩٠. د. محمد أحمد بيومي، تاريخ التغير الاجتماعي، دار المعرفة، الاسكندرية، ١٩٩٥م، ص ٢٠.

(٢) قام د. محمد عمارة بنشر الأعمال الكاملة لعبد الرحمن الكواكبي مع دراسة وتحقيق قدم بها لهذه الأعمال، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط ١، ١٩٧٥م. ثم قام محمد جمال طحان بنشر الأعمال الكاملة للكواكبي مع دراسة وتحقيق، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط ١، ١٩٩٥. وقد اعتمدت في هذه الدراسة على الأعمال الكاملة لعبد الرحمن الكواكبي من إعداد وتحقيق الطحان، وذلك نظراً لتوفر هذه الطبعة بين يدي، وليس لأية اعتبارات منهجية على الإطلاق. علماً بأنه قد سبق لي ودرست الكواكبي في الطبعة التي أعدها د. عمارة.

(٣) رضوان السيد، عصر النهضة العربية، الأسئلة الكبيرة والإجابات الحائرة، مجلة الفكر العربي، بيروت، ع ٣٩-٤٠، حزيران (يونيو)، تشرين أول (أكتوبر) ١٩٨٥، ص ٤-٨.

كبيرة في الإجابة على هذا السؤال، ليس بالإمكان تتبعها أو نقدها في هذا المقام، لكن إسهام الكواكبي كان مركزياً في هذه الجهود عبر ما قدمه من تحليل مستفيض لظاهرة تخلف المجتمع العربي الإسلامي في كتابيه الرائدتين، أم القرى (ضبط مفاوضات ومقررات مؤتمر النهضة الإسلامية المنعقد في مكة المكرمة سنة ١٣١٦هـ، ونشره بتوقيع (السيد الفراتي) عام ١٨٩٨م. ونشرته المنار ١٣٢٠هـ/١٩٠٢م، و"طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد"، نشر لأول مرة في جريدة المؤيد (القاهرة) بين سنتي ١٣١٨-١٣٢٠هـ / ١٩٠٠-١٩٠٢م^(١).

ويمكن تأطير رؤيته في هذه المسألة في محاور ثلاثة، هي: الدعوة إلى الحرية ومقاومة الاستبداد، والدعوة إلى العودة إلى الدين الصحيح، والدعوة إلى الإفادة من علوم الغرب، ورفض "الفرنج".

١. الدعوة إلى الحرية ومقاومة الاستبداد:

اهتم الكواكبي بإبراز مخاطر الاستبداد، ودوره في صناعة حالة التخلف والانحطاط التي تعانيها المجتمعات العربية والإسلامية، وقد وقف جزءاً هاماً من خطابه الإصلاحية على هذه المسألة، والدعوة إلى الحرية؛ فهو يؤكد أن "البلية فقدان الحرية، وما أدرانا ما الحرية؛ هي ما حرمانا معناه حتى نسيناه، وحرّم علينا لفظه حتى استوحشناه"^(٢). والحرية عنده أن "يكون الإنسان مختاراً في قوله وفعله لا يعترضه مانع ظالم"^(٣)، وهي تعني تساوي الحقوق ومحاسبة الحكام باعتبار أنهم وكلاء، وعدم الرهبة في المطالبة، وبذل النصيحة، وهي تشمل حرية التعليم، وحرية الخطابة والمطبوعات، وحرية المباحثات العلمية، وتشمل العدالة بأسرها والأمن على الدين والأرواح، والأمن على الشرف والأعراض، والأمن على العلم واستثماره. والخلاصة فإن "الحرية هي روح الدين"^(٤).

وينبّه أمته إلى "أن الحرية أعز شيء على الإنسان بعد حياته، وأن بفقدانها تفقد الآمال، وتبطل الأعمال، وتموت النفوس وتتعلل الشرائع، وتختل القوانين"^(٥). ويشير إلى أن "الأمم التي

(١) عبدالرحمن الكواكبي، الأعمال الكاملة لعبدالرحمن الكواكبي، إعداد وتحقيق محمد جمال طحان، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط١، ١٩٩٥، ص٤٧-٤٩. ويشير إليه فيما بعد، الكواكبي، أم القرى، أو الكواكبي، طبائع الاستبداد.

(٢) الكواكبي، أم القرى، ص٢٩١.

(٣) المصدر نفسه، ص٢٩١.

(٤) المصدر نفسه، ص٢٩١.

(٥) المصدر نفسه، ص٢٩١.

يسعدها جدها لتبديد استبدادها، تقال من الشرف الحسي والمعنوي ما لا يخطر على فكر أسراء الاستبداد^(١) وأن سبب "الفتور" الذي أصاب الأمة الإسلامية ناجم عن الاستبداد، وتحول الحكومة الإسلامية إلى حكومة مطلقة^(٢)، وبالرغم من أن الإسلامية مؤسسة على أصول الحرية برفعها كل سيطرة وتحكم، وبأمرها بالعدل والمساواة والقسط والإخاء وبحفظها على الإحسان والتحابب^(٣)، ويذهب إلى التأكيد بأن الشورى الدستورية هي الدواء^(٤) لعل الأمة. وهكذا فإذا كان الاستبداد هو أساس "الفتور العام" أو التخلف، فإن الحرية هي أساس التقدم. وإذا كان الاستبداد شاملاً ومتوعاً، فإن الحرية يجب أن تكون شاملة، وهي الحرية النابعة من روح الدين والمنسجمة معه.

٢. الدعوة إلى التمسك بالدين الصحيح.

انسجم الكواكبي مع دعوة حركة الإصلاح الإسلامي الحديث بزعامة الأفغاني - عبده، وتأكيداً أن الدين هو القاعدة التي قام عليها المجد الإسلامي الأول، وأن "الخلل" ناجم عن تخلي الأمة عن أصول الدين الصحيح، وأن المطلوب هو فهم الدين فهماً صحيحاً في مجال العقيدة، ورفض المعتقدات الباطلة، كعقيدة الجبر، والغلو في التزهيد، والاعتقاد بأن الدنيا نقيض الآخرة^(٥). وكان حريصاً على التأكيد بأن الإسلام الذي يقود التقدم والنهوض هو الإسلام الصحيح غير المحرف، والبريء من البدع والأباطيل والتشويه، نافياً أن يكون الدين الصحيح مسؤولاً عن حالة "الفتور" الملازم كملازمة العلة للمعلول للإسلامية^(٦). ويرفض الدعوة العلمانية إلى تحميل الدين مسؤولية التخلف، متابعة الغرب في موقفه من الدين؛ نظراً لخصوصية الإسلام وعدم منافاته للعلم والعقل والحرية، ولأنه ليس فيه سلطة دينية كما في غيره، وصالح لكل زمان وقوم ومكان ويتوافق مع الفطرة.

(١) الكواكبي، طبائع الاستبداد، ص ٥٢٢.

(٢) الكواكبي، أم القرى ص ٢٨٩.

(٣) الكواكبي، طبائع الاستبداد، ص ٤٥٠.

(٤) المصدر نفسه، ص ٤٣٠.

(٥) جمال الدين الأفغاني، محمد عبده، العروة الوثقى، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٧٠م، ص ٩٢،

والكواكبي، أم القرى، ص ٢٨٧.

(٦) الكواكبي، أم القرى، ص ٢٧٦.

ويلتمس الكواكبي للغرب عذراً في موقفه العلماني؛ نظراً لتجربته الخاصة، ولجهله بالإسلام وعدم اطلاعه على دين صحيح، مع يأسه من إصلاح ما لديهم من دين^(١).

ويدعو الكواكبي إلى ضرورة الاعتناء بأسلوب فهم الدين وطريقة الالتزام به، اعتقاداً منه بأن "الدين الموجود الآن بالنظر إلى ما ندين به لا بالنظر إلى ما نقرره، وباعتبار ما نفعله لا باعتبار ما نقوله، ليس هو الدين الذي تميّز به أسلافنا ..."^(٢)، وهو موقف صريح يحمل المسلمين المسؤولية عن تشويه صورة الدين، والخروج على حقيقته، "ذلك أن الأخلاف تركوا أشياء من أحكامه؛ كإعداد القوة بالعلم والمال، والجهاد في الدين، والأمر بالمعروف، وإزالة المنكر، وإقامة الحدود، وإيتاء الزكاة، ... وزاد فيه المتأخرون بدعاً وتقليداً وخرافات ليست منه"^(٣).

ويبرز الكواكبي داعياً المسلمين إلى نظر جديد في دينهم، "نظر من لا يحفل بغير الحق الصريح، نظر من لا يضيع النتائج بتشويش المقدمات"، مؤكداً أن الحاجة قائمة "إلى مجديدين يرجعون به إلى أصله المبين البريء من حيث تملك الإرادة، ورفع البلادة من كل ما يشين، المخفف شقاء الاستبداد والاستعباد، المبصر بطرائق التعليم والتعلم الصحيحين، المهية قيام التربية الحسنة واستقرار الأخلاق المنتظمة"^(٤).

وهو يؤكد على قضية غاية في الأهمية، عندما يعيب على "الأمم المنحطة" اعتقادها بأن انحطاطها ناجم عن "تهاونها بأمور دينها"، منبهاً إلى أن هذا غير كاف إذا لم تنبّه هذه الأمم إلى حقيقة أخرى أكثر أهمية وهي أن الدين "بذر" لا ينمو في بيئة الاستبداد الذي يفسد الخلق والدين، موضحاً أن "الدين يفيد الترقى الاجتماعي إذا صادف أخلاقاً فطرية لم تقسد؛ فينهض كما نهضت الإسلامية بالعرب، تلك النهضة التي نطلبها منذ ألف عام عبثاً". وناصحاً "الأمم المنحطة" بأن تلتمس دواءها من طريق إحياء العلم وإحياء الهمة مع الاستعانة بالدين والاستفادة منه"^(٥).

٣. الدعوة إلى الاستفادة من علوم الغرب، ورفض "التفرنح".

يبدو الكواكبي مؤمناً بضرورة التواصل الحضاري الفاعل والواعي مع حضارة الغرب وسائر الحضارات العالمية. وظهر موقفه من الغرب -كموقف سائر المفكرين الإسلاميين في

(١) الكواكبي، طبائع الاستبداد، ص ٤٥٤-٤٥٦، ص ٤٦١، ص ٥٠٧-٥٠٩. أم القرى، ص ٤٤٦، ٤٤٧.

(٢) الكواكبي، أم القرى، ص ٣١٠.

(٣) المصدر نفسه، ص ٣١٠.

(٤) الكواكبي، طبائع الاستبداد، ص ٤٩٣.

(٥) المصدر نفسه، ص ٤٩٤.

مرحلته- مشوياً بالحيرة، فالغرب يثير الإعجاب كما يثير الغضب، ويثير الكره كما يثير الاحترام.

ولم يخل الكواكبي بإبداء الاحترام لحضارة الغرب، والحرص على الاستفادة من منجزاتها، وهو عندما يرفض مادية الغرب والروح العدوانية الاستعمارية الغربية، وعندما يرفض بعض أخلاقيات الغرب، واستعلاء الغربي على الشرقي^(١) فإنه لا ينكر فضائل الغرب، وتقدمه الاجتماعي والعلمي والسياسي، وتقدمه في مجال الحريات الفردية والعامية^(٢)، وفي تنظيم العلاقة التعاقدية بين الحاكم والمحكوم، وما أنجزه من إصلاح وتجديد دينيين. وهذا الإعجاب بمنجزات الغرب يقوده إلى القول مقارناً "أن الشرقي ابن الماضي والخيال، والغربي ابن المستقبل والجد"^(٣).

لكن الكواكبي قادر على التفريق بين الإعجاب بمنجزات الغرب وبين داء التبعية له؛ فهو يؤمن بخطورة "التفرنج" الذي بدأ يسري بين الناشئة في بلادنا، وراح ينادي بأن "من أقبح آثار هذا الخور نظرهم الكمال في الأجانب كما ينظر الصبيان الكمال في آبائهم ومعلميهم، فيندنعون لتقليد الأجانب وأتباعهم فيما يظنون رقة وظرافة وتمدناً"^(٤)، وحذر من آثار الغزو الثقافى، وشيوع "التفرنج" بين الناشئة، إذا أن "الناشئة المتفرنجة" لا تصلح لشيء، وأن الناشئة إذا ابتلوا بداء "التفرنج" يتحولون لمجرد أتباع، وهو يرمي هنا إلى خطورة تحول الأمة مستقبلاً إلى التبعية^(٥).

وهو يناقش هذه المسألة بالحجة والدليل، فيقول: "ليس من شأن الشرقي أن يسير مع الغربي في طريق واحدة، فلا تطاوعه طباعه على استباحة ما يستحسنه الغربي، وإن تكلف تقليده في أمر فلا يحسن التقليد، وإن أحسنه فلا يثبت، وإن ثبت فلا يعرف استثماره"^(٦). والمقصود هنا هو رفض الدعوة إلى التغريب والتفرنج الكامل^(٧)، والتأكيد في المقابل على الخصوصية الحضارية، والتمايز الثقافى بين الغرب والشرق.

(١) الكواكبي، طبائع الاستبداد، ص ٤٧٩، ص ٤٨٠، ص ٤٩١، ص ٥١٦، ص ٥١٥.

(٢) الكواكبي، أم القرى، ص ٣٠٧-٣٠٨، طبائع الاستبداد، ص ٤٥٧، ص ٥١٥.

(٣) الكواكبي، طبائع الاستبداد، ص ٤٩٢-٤٩٣.

(٤) الكواكبي، أم القرى، ص ٣٧٢.

(٥) الكواكبي، أم القرى، ص ٣٧٣.

(٦) الكواكبي، طبائع الاستبداد، ص ٤٩٢.

(٧) إن الدعوة إلى التغريب والتفرنج الكامل لم تأخذ مداها الكامل في الفكر العربي الحديث، إلا بعد ربع قرن وما يزيد على وفاة الكواكبي، لكنه كان يستشعر إرهابات هذه الدعوة، ويحذر من مخاطرها. وقد برز في مقدمة دعاة التغريب كل من أحمد لطفي السيد، ومحمد حسين هيكل في الشطر الأول في حياته، ومنصور فهمي في بدايات مشواره الفكري، وطه حسين، وعمود عزمي، وسلامة موسى، وأمير بقطر وغيرهم.

ويلفت الأنظار إلى أن تقدم الغرب وتخلف الشرق ليس قدراً مقدوراً، وطبعاً أصيلاً في كليهما، فبالرغم من تقدم الغرب على الشرق في العلم والثروة والمنعة، فإن تاريخ العلاقة يشير إلى تبادل في القوة والدور الحضاري القيادي "كنا أرقى من الغرب علماً فنظاماً فقوة، فكنا له أسياداً ثم جاء حين من الدهر لحق بنا الغرب فصارت مزاحمة الحياة بيننا سجالات... ثم جاء الزمن الأخير ترقى فيه الغرب علماً فنظاماً فقوة"^(١).

ويذكر بأن الغرب قد أفاد من الإسلام، بل إن أمم الغرب لربما يصح أن نقول قد استفادت من الإسلام أكثر مما استفاده المسلمون^(٢).

وهو عندما يعترف بتفوق الغرب في هذا العصر بالقوة السياسية والعسكرية والاقتصادية والعلمية، في مقابل تخلف الشرق في هذه المجالات^(٣)، فإنه حريص على بث روح الأمل والتفاؤل في أبناء الشرق بالحقاق بالغرب في "الأمر مقدور ولعله ميسور، ورأس الحكمة فيه كسر قيود الاستبداد". وهو يعول كثيراً على نوعية التربية والإعداد التي تتوفر للناشئة في تحقيق حلم الشرق بالحقاق بالغرب^(٤).

ويبيد الكواكبي حرصاً على حسن العلاقات مع الغرب، ويذكر المسلمين بأن أصل الإسلامية لا يستلزم الوحشة بين المسلمين وغيرهم، بل يستلزم الألفة^(٥).

وهذه الدعوة إلى التواصل مع الآخر الغربي، كان من الطبيعي أن يماثلها لدى الكواكبي دعوة للتواصل مع الآخر الوطني، فطالب بـ "تعليم الأمة ما يجب عليها شرعاً من المجاملة في المعاملة مع غير المسلمين، وما تقتضيه الإنسانية والمزايا الإسلامية من حسن معاشرتهم، ومقابلة معروفهم بخير منه، ورعاية الذمة والتأمين والمساواة في الحقوق، وتجنب التعصب الديني أو الجنسي بغير حق"^(٦).

وحت على تحقيق "أصول راسخة للاتحاد الوطني دون الديني، والوفاق الجنسي دون المذهبي، والارتباط السياسي دون الإداري" كما فعلت أمم أخرى، وهي دعوة إلى تغليب عناصر

(١) الكواكبي، طبائع الاستبداد، ص ٥١٨.

(٢) المصدر نفسه، ص ٤٤٧.

(٣) المصدر نفسه، ص ٥١٨.

(٤) الكواكبي، طبائع الاستبداد، ص ٥١٨، ٥١٩.

(٥) الكواكبي، أم القرى، ص ٤٠١.

(٦) المصدر نفسه، ص ٣٨٤.

الوحدة الوطنية على الخلافات الدينية والجنسية والمذهبية، وإلى منح الأقليات استقلالها الإداري في كنف الوحدة السياسية الجامعة. وهذه الدعوة المتقدمة للتغلب على الإشكالات الطائفية التي استغلها الأجانب أبشع استغلال، فهمها البعض فهماً رغبائياً، انتقائياً، أيديولوجياً، على أنها دعوة للعلمانية، وفصل الدين عن الدولة، لقوله: "دعونا يا هؤلاء نحن ندبر شأننا بالفصحاء، ونتراحم بالإخاء، ونتواسى في الضراء، ونتساوى في السراء، دعونا ندبر حياتنا الدنيا، ونجعل الأديان تحكم في الأخرى فقط، دعونا نجتمع على كلمة سواء"^(١).

في حين أنها دعوة بريئة إلى تغليب موجبات الوحدة الوطنية على دواعي الاختلاف، وإذا ما نُظر إليها في السياق العام لفكر الكواكبي المؤمن بالإسلامية نظاماً للحكم تبدو بعيدة كل البعد عن تفسيرات المفكرين والباحثين العلمانيين العرب.

ثانياً: مسألة الأخلاق والآفات الاجتماعية

فإذا كان جوهر المشروع الفكري للكواكبي هو مقاومة الاستبداد، فإن النقطة المركزية في خطابه الاجتماعي هي مقاومة "الاستبداد الاجتماعي"، فقد أولاه جلّ عنايته، واهتم بتوضيح أسبابه، ومظاهره الاجتماعية، ونتائجه على الفرد والمجتمع، وعلى الأخلاق العامة والفردية.

وقد عبّر عن اعتقاده راسخ بأن الاستبداد الاجتماعي ينحط بالحياة الاجتماعية للأمة، ويحدث الخلل في العلاقة بين الفرد والجماعة، كما أن الأمة تترقى أو تتحط بترقي أو انحطاط أفرادها^(٢). فالاستبداد عظيم التأثير في تشكيل الأخلاق الفردية والعامة، ويساهم في إضعاف الأخلاق الحسنة بل ويفسدها. ويقتل في "الأسير" أي في الإنسان الخاضع للاستبداد إنسانيته، ويصرفه إلى "الملذات البهيمية" لا يعرف غيرها، ويحرمه من التعرف على معاني الحياة الأدبية أو الحياة الاجتماعية^(٣).

فالاستبداد يدمر المنظومة الأخلاقية والقيمية، ويعبث بالمعايير الأخلاقية، فيسوق "الأسرى" إلى الاعتقاد بأن "طالب الحق فاجر، وتارك حقه مطيع، والمشتكي المتظلم مفسد، والنبيه المدقق ملحد، والخامل المسكين صالح أمين". ويقودهم إلى متابعة الاستبداد في "تسمية

(١) الكواكبي، طبائع الاستبداد، ص ٥١٥.

(٢) المصدر نفسه، ص ٥٠٥.

(٣) المصدر نفسه، ص ٤٨٤.

النصح فضولاً، والغيرة عداوة، والشهامة عتوّاً، والحمية حماقة، والرحمة مرضاً، كما يجارونه في جعل "النفاق سياسة، والتحيل كياسة، والدناءة لطف، والندالة دماثة"^(١). والاستبداد يحمي الفساد الأخلاقي والفاستدين؛ لأنه يعطل ضابطاً أخلاقياً هاماً، وهو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر غير مقدور عليهما في ظل الاستبداد^(٢).

والتشديد على دور الاستبداد في تشكيل الأخلاق لا يجعل الكواكبي غافلاً عن عوامل أخرى تفعل فعلها في عملية التشكيل هذه، فالأخلاق "أثمار بذرها الوراثة، وترتبتها التربية، وسقيها العلم، والقائمون عليها رجال الحكومة"^(٣). ومن هنا، فالعوامل متداخلة ومتكاملة، بين الوراثة والتربوي والتعليمي، والاجتماعي والسياسي. لكنه يعتقد بصعوبة القيام بمهام التربية في ظل الاستبداد، بل ويتحدث عن استحالة قيام الأسرة بواجبها التربوي في ظل الاستبداد المسؤول عن إنتاج "الأسرى"^(٤).

وبالرغم مما يطرحه الكواكبي من فكر ثوري المضمون في تشريحه للاستبداد، وتعريته والتوعية بمخاطره، فإنه لا ينادي بالثورة سبيلاً لمقاومته ولصناعة التغيير المنشود. وعبر عن إيمان عميق بجذوى سلوك سبيل الإصلاح الأخلاقي الذي سار عليه الأنبياء، والمعتمد على مبادئ التوحيد، والإيمان، وتوير العقول، وتعزيز الإرادة الإنسانية، والتعليم والتربية التهذيبية القائمة على الإقناع، "وبذلك هدموا حصون الاستبداد وسدوا منابع الفساد". وهكذا فهو يختلف مع "قادة العقول في الغرب" الذين يهتمون العامل الديني في الإصلاح الأخلاقي^(٥). ويؤكد بأن "الاستبداد لا يُقاوم بالشدة، إنما يُقاوم باللين والتدرج"^(٦).

ثالثاً: قضية المرأة

قدم الكواكبي رؤية تقليدية في قضية المرأة، تكشف عن حرصه على سلامة البناء الأسري، وسلامة الأخلاق العامة للمجتمع، والخشية من الفتنة والفساد، كما تكشف عن

(١) الكواكبي، أم القرى، ص ٣٧٢. طبائع الاستبداد، ص ٤٨٥، ص ٤٩٩.

(٢) الكواكبي، طبائع الاستبداد، ص ٤٨٧.

(٣) المصدر نفسه، ص ٤٨٦.

(٤) المصدر نفسه، ص ٥٠١.

(٥) الكواكبي، طبائع الاستبداد، ص ٤٩٠-٤٩١.

(٦) المصدر نفسه، ص ٥٢٩-٥٣٤.

موقف خاص من الدعوة المتنامية لإعادة النظر في مكانة المرأة ودورها في المجتمع العربي الإسلامي، لكنها رؤية لا تخلو من الطرافة والتندر، وشيء غير قليل من الارتباك.

ففي الوقت الذي كان فيه الفكر العربي منشغلاً في الجدل حول مكانة المرأة ودورها الاجتماعيين، وعلى قاعدة التشكيك فيهما، أو الدفاع عن قدراتها الجسدية والعقلية^(١) كان الكواكبي يؤكد بطرافة وتندر فكرة سيطرة النساء على الرجال، وتحكّمهن في أخلاقهم وحياتهم، نافياً ما يشاع عن أن المرأة ضعيفة مسكينة مسخرة لإرادة الرجل^(٢) ويلفت النظر إلى أنه عندما "أمرت الشريعة برعاية الكفاءة في الزوج" كان ذلك رحمة بالرجال، ولذلك فإن أكثر الأئمة المجتهدين "أغفلوا لزوم تحرّي الكفاءة في جانب المرأة للرجل، وأوجبوا أن يكون هو فقط كفؤاً لها كي لا تهلكه بفخارها وتحكّمها"^(٣).

لكنه يعتقد من جانب آخر بضرورة تحرّي الكفاءة في المرأة لأسباب تتعلق بـ "التخير للاستسلام (الطاعة) والتخير لتربية النسل، وللتساهل في ذلك دخل عظيم في انحلال الأخلاق"^(٤).

ولما كان الكواكبي لا يضع المرأة في حالة متخلفة عن الرجل في الكفاءة والقدرة، فقد كان منتظراً منه أن يدعم فكرة تفعيل دورها في الحياة الاجتماعية العامة، بما يمكن المجتمع من الاستفادة من هذه القدرات والكفاءات، لكنه راح يهاجم النساء وعدّهن "النصف المضّر" لقلة مشاركتهن الرجال في أعباء الحياة، ويقائهن عالة على النصف الآخر، وأنهن اقتسمن أعمال الحياة مع الذكور قسمة ضيزى، وتحكّمن بسنّ قانون عام، جعلن به نصيبهن هيّن الأشغال

(١) لقد شكك شبلي شميل (١٨٥٣م-١٩١٧م) في صحة القول بالمساواة التامة بين الرجل والمرأة في القدرات والطاقات والمكانة والدور، وكتب عدداً من المقالات حول هذه المضامين نشرها في مجلة المقتطف عام ١٨٨٦م، يقول فيها بتفوق الرجل على المرأة في القدرات الجسدية والعقلية شبلي شميل، مجموعة الدكتور شبلي شميل، مطبعة المعارف، مصر، د.ت، د.ط، ج٢، ص ٩٢-١٠٤. وتابعه عدد كبير من المفكرين العرب في هذا الموقف، وظل الجدل محتدماً لفترة طويلة، ولربما لهذه اللحظة حول هذه المسألة، ولقد كان العقاد قد شارك في هذه المناقشات، ولم يتعد موقفه عن موقف الشميل، عباس محمود العقاد، مطالعات في الكتب والحياة، دار الكتاب العربي، بيروت، ص ١٦١-١٧٣، العقاد، المرأة الشرقية الهلال، م ٣٣، ج ٢، أول نوفمبر ١٩٢٤، ص ١٤٣-١٤٥.

(٢) الكواكبي، أم القرى، ص ٣٧٠.

(٣) الكواكبي، أم القرى، ص ٣٧١.

(٤) المصدر نفسه، ص ٣٧١.

بدعوى الضعف. وصنّف النساء بحسب مشاركتهن الرجال في أعباء الحياة، فقدّم المرأة البدوية ثم الحضرية (الريفية) على المدنية المتبطلّة، ورأى في الأخيرة عاملاً سلبياً في الحياة العامة^(١).

وهكذا يبدو مؤيداً لعمل المرأة، ومشاركتها الرجل أعباء الحياة، ليس لدواعٍ تتعلق بتحرير المرأة، ولكن لأسباب تتعلق بإنصاف الرجل. لكن الكواكبي لا يوضح دور الرجل والمجتمع عامة في تحويل النساء إلى "النصف المضر"، ولا يشرح الأسباب الاجتماعية التي أدت إلى ذلك، ويكتفي بتحميل النساء مسؤولية سنّ هذا القانون العام في اقتسام أعباء الحياة^(٢) والغريب أنه يعيب على المدنية الغربية التي تمتعت فيها المرأة بدرجة أعلى من المشاركة في الحياة العامة، فيقول: "وما أصدق بالمدنية الحاضرة في أوروبا أن تُسمى المدنية النسائية؛ لأن الرجال فيها صاروا أنعاماً للنساء"^(٣).

ويبدو خطاب الكواكبي مشوباً بالغموض والتناقض في هذه المسألة، والابتعاد عن التناسق المنطقي، إذ نجده بعد هذا كله، وفي ظل تعالي الدعوة إلى "تحرير المرأة"، وفي أجواء صدور كتابي قاسم أمين: "تحرير المرأة" ١٨٩٩م، و"المرأة الجديدة" ١٩٠٠م، نجده يدافع عن الحجاب الشرعي، ويرفض الاختلاط غير الضروري للمرأة بالرجل، ويرفض الخلوة بينهما، كما ويدافع عن "الحجب" الاجتماعي للمرأة عن المجتمع، داعياً إلى بقاء النساء في البيوت، موضحاً أن تجاوز هذه الحدود لا يتحصل منه إلا "الفجور"، إذ يقول: "وما قدرّ دهاء النساء مثل الشريعة الإسلامية، حيث أمرت بالحجب والحجر الشرعيين حصراً لسلطتهن وتفرغهن لتدبير المنزل، فأمرت باحتجابهن احتجاباً محدوداً بعدم إبداء الزينة للرجال الأجانب، وعدم الاجتماع بهم في خلوة أو لغير لزوم. وأمرت باستقرارهن في البيوت إلا لحاجة، ولا شك أنه ما وراء هذه الحدود إلا فتح باب الفجور، وما هذا التخدير إلا مرحمة بالرجال وتوزيعاً لوظائف الحياة"^(٤).

وبهذا لم يعد واضحاً ما هو المقصود بتوزيع وظائف الحياة، وما هي وظيفة المرأة، فإذا بقيت في البيت عدّ الكواكبي ذلك قسمة ضيزى وقانوناً جائراً من عمل النساء، وإذا خرجت للعمل خارج البيت عدّ ذلك باباً للفجور ينبغي أن لا يُفتح^(٥).

والكواكبي يقف موقفاً واضحاً من مسألة تعليم المرأة، وهو موقف متقدم، فعندما كانت الأوساط الإسلامية تناقش في مختتم القرن التاسع عشر هذه المسألة، وتتردد بعض الأصوات المتخوفة من تعليم المرأة القراءة والكتابة، مما قد يفتح باباً للمفسدة، فإن

(١) الكواكبي، طبائع الاستبداد، ص ٤٧٤-٤٧٥.

(٢) الكواكبي، طبائع الاستبداد، ص ٤٧٥.

(٣) الكواكبي، أم القرى، ص ٣٧١.

الكواكبي، ناصر فكرة تعليم المرأة، ورد على هؤلاء المتخوفين "ربما كانت العالمة أقدر على الفجور من الجاهلة، ولكن الجاهلة أجسر عليه من العالمة"، وعليه فإن إمكانية وقوع الفجور من "الأجسر" أكثر منها لدى "الأقدر"^(١). وقد وافقه الشيخ محمد رشيد رضا في هذه الرؤية^(٢).

رابعاً: العدالة الاجتماعية

عرف الفكر الإسلامي الحديث حديثاً في مضامين متعلقة بقضية العدالة الاجتماعية، من مثل التفاوت بين الفقراء والأغنياء، والعدالة والمساواة، وتوزيع الثروة، ومشكلات الملكية، والفئات المحرومة^(٣)، لكن الفكر الإسلامي الحديث لم يشهد تداولاً لمصطلح العدالة الاجتماعية (Social Justice)^(٤) وإن كان موروثاً حضاري، المتصل بمبادئ الإسلام الحنيف، عرف هذه المبادئ والمضامين، وإن لم يعرف المصطلح بذاته.

(١) الكواكبي، أم القرى، ص ٣٧٠.

(٢) محمد رشيد رضا، تعليم النساء، المنار، م، ع ٢١، ٢٨ ربيع الأول ١٣١٧ هـ ١٥ أغسطس (آب) ١٨٩٩ م، ص ٣٣٢.

(٣) تحدث رفيق العظم (١٨٦٥م-١٩٢٥م) عن مبدأ التكافل العام بمعنى تعاون الأمة بمجموعها على حفظ الشريعة وسلامة تطبيقها، وسيادة العدالة بين أفرادها، ومنع الظلم بكل أشكاله، فهو بذلك منظومة متكاملة لصيانة العدالة الاجتماعية، وحفظ حقوق المجتمع، والمصلحة العامة، وحقوق الأفراد، وكفيل محل مشكلة التزاحم بين طبقات الناس، انظر، رفيق العظم، الإصلاح الإسلامي بعدل القوام أو التكافل العام، المنار، م، ج ٦، ٥ ذي الحجة ١٣١٦ هـ ١٥ أبريل (نيسان) ١٨٩٩ م، ص ٨١-٨٥، رفيق العظم، تنبيه الأنفهام إلى مطلب الحياة الاجتماعية في الإسلام، دار الموسوعات، مصر، ١٣١٨ هـ ١٩٠٠ م، ص ٢٠-٢٢. وقد توقف الفكر الإسلامي عند استخدام مصطلحات مثل التكافل العام و التكافل الاجتماعي، وسنتظر إلى مطلع النصف الثاني من القرن العشرين حتى يبلور سيد قطب تصوراً إسلامياً للعدالة الاجتماعية. انظر، سيد قطب، العدالة الاجتماعية في الإسلام، دار الشروق، بيروت، القاهرة، ط ٩، ١٩٨٣ م، ص ٣٢-٦٢.

(٤) ظهر المصطلح في المجتمعات الرأسمالية الأوروبية بعد الثورة الصناعية، وفي ظل تفاقم المشكلات الاجتماعية أو المسألة الاجتماعية الناجمة عن اختلال العلاقة بين من يملك ومن لا يملك، أو بين الأغنياء والفقراء، وأصحاب العمل والعمال. فجاءت الفكرة في إطار محاولات المفكرين والمصلحين الاجتماعيين في الغرب للتخفيف من سلبات الرأسمالية، وتقليص معاناة الفئات المسحوقة، عبر تدخل محدود مقنن للدولة من خلال التشريعات، لفرض ضرائب على الأغنياء، تمكّنها من تقديم تأمينات ومساعدات اجتماعية للفئات المحتاجة من العمال والفقراء، والعاطلين عن العمل، والعجزة، والشيخوخ، وذوي الحاجات والظروف الخاصة. وتوفير شيء من تكافؤ الفرص أمام الأفراد في النمو والتربية والتنشئة وفرص التقدم، وفقاً لقدرات الفرد ومواهبه، وإذا كان المصطلح وافداً من الغرب. ثروت بدوي، النظم السياسية، دار النهضة العربية، القاهرة، دت، ج ١، ص ٢٦٩-٣٧١. ميشيل مان (محرر)، موسوعة العلوم الاجتماعية، تعريب عادل مختار الهواري، سعيد عبدالعزيز مصلوح، مكتبة الفلاح، القاهرة، ط ١، ١٤١٤ هـ ١٩٩٤ م، ص ١٣٤. محمد عابد الجابري، وجهة نظر نحو إعادة بناء الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٢ م، ص ١٤١.

وقد قدم الإسلام منظومة متكاملة من المبادئ الاقتصادية والاجتماعية الكفيلة بتوفير العدل والمساواة، وتكافؤ الفرص، والعيش الكريم لكل فئات المجتمع، لكن هذه المبادئ العامة كانت تحتاج لجهد الفقيه والمشرع القادر على استنباط المعالجات الكفيلة بحل مشكلات الواقع، إضافة إلى السلطة الراغبة في تطبيق هذه المبادئ^(١).

انطلق الكواكبي في معالجة هذه المسألة من تحليله لظاهرة الاستبداد الاجتماعي، وعدّها إحدى إفرازات الاستبداد، وانتقد مظاهر التفاوت الاجتماعي-الاقتصادي في المجتمع العربي الإسلامي، وردّها إلى جذر الاستبداد الاجتماعي، وأكد أن قلة من رجال السياسة والدين يتمتعون بنصف ما يتجمد من دم البشر أو زيادة، يليهم أهل الصنائع النفيسة والكمالية والتجار الشريهون والمحتكرون وأمثال هذه الطبقة "يعيش أحدهم بمثل ما يعيش به العشرات أو المئات أو الألوف من الصنائع والزراّع"، وبهذا فإن الظلم يقع على كاهل الصنائع والزراّع^(٢) وهو يرفض الظلم والتفاوت؛ لأن الإنسانية تقتضي "أن يأخذ الراقي بيد السافل، فيقربه من منزلته، ويقاربه في معيشتته، ويعينه على الاستقلال في حياته"^(٣).

و"العدالة" هي البديل المطلوب للتفاوت، والعدل في نظره هو التسوية بين الناس^(٤)، لكنه لا يُقدم رؤية متكاملة للتسوية هذه المرادفة للعدل، إذ كان في تحدث عن مجرد التقريب بين الأغنياء والفقراء، دون استهداف إلغاء التفاوت بينهما كلياً.

وفي هذا السياق فصل في تحليل ظاهرة الفقر، ومخاطره الاجتماعية والأخلاقية، وعبر عن اعتقاده بأن الفقر هو الداء العام، كما أنه "قائد كل شر، ورائد كل نحس" وهو "أبو المعائب"^(٥).

وفي مسألة الثروة، فإنه يقول بأهمية توفر الفرد والجماعة على عناصر القوة، وفي طليعتها قوة المال، فهو -أي المال- عصب الحياة^(٦). لذلك فهو ينتقد المبالغة في "التزهيد" في الثروة، مما

(١) مفهوم العدالة الاجتماعية في الفكر الإسلامي المعاصر، إحسان عبدالمنعم سمارة، رسالة ماجستير في الفلسفة، الجامعة الأردنية، ١٩٨٦، إشراف د. أحمد ماضي (غير منشورة).

(٢) الكواكبي، طبائع الاستبداد، ص ٤٧٥.

(٣) المصدر نفسه، ص ٤٧٥.

(٤) الكواكبي، طبائع الاستبداد، ص ٤٧٥.

(٥) المصدر نفسه، ص ٤٨٢. أم القرى، ص ٣٠٥.

(٦) المصدر نفسه، ص ٤٨٢.

يؤدي إلى التثبيط، ويقرن رفضه للترهيد في المال، والثروة، والدنيا بعمامة، بحرصه على ضرورة ضبط تنامي الثروة الفردية، وأهمية توفر وسائل مراقبة تحصيل الثروة والاعتناء بضمان شرعية أبواب تحصيلها بالوسائل الشريفة والعمل المنتج^(١).

وتحدث الكواكبي عن الاشتراكية وعن "الانتظام العام" و "الاشتراك العمومي المنتظم" كحل لمشكلة التفاوت الاجتماعي، وعرف بمبادئ المدارس الاشتراكية الأوروبية، على أنها "تقصد حصول التساوي أو التقارب في الحقوق والحالة المعاشية بين البشر، وتسعى ضد الاستبداد المالي، فتطلب أن تكون الأراضي والأموال الثابتة وآلات المعامل الصناعية الكبرى مشتركة الشيوع بين عامة الأمة، وأن الأعمال والثمرات تكون موزعة بوجوه متقاربة بين الجميع، وأن الحكومة تضع قوانين لكافة الشؤون حتى الجزئيات، وتقوم بتنفيذها"^(٢). ولم يُبد أي اعتراض على هذه المبادئ، لكنه أبدى قدراً من غير التفاؤل بفرص نجاح التطبيق الاشتراكي، برغم اقتناعه بفائدة الاشتراكية، إذ أنها في عرفه من أبدع ما يتصوره العقل، وهذا الفشل مرتبط بـ "صعوبة التحليل والتركيب بين الصوالح والمصالح الكثيرة المختلفة"^(٣). لقد ذهب الدكتور رفعت السعيد بعيداً في الحديث عن اشتراكية الكواكبي، ودوره في جعل المصريين يتقبلون الاشتراكية لكونه ربطها بالإسلام، ولأنه خالف شبلي شميل في الهجوم على الدين. في حين رأى الدكتور محمد عمارة جهود الكواكبي في هذا المجال نابعة من فهمه للإسلام نفسه^(٤).

ويعبر بيأس وتدرّ بأن المال سيكون للرأسمالية (التمول) فيكون الإنسان حراً مستقلاً في شؤونه كأنه خلق وحده، وتكون العائلة كأنها أمة وحدها، وتكون القرية أو المدينة مستقلة وكأنها قارة بذاتها لا علاقة لها بغيرها، وتكون القبائل أو الأقاليم كأنها أفلاك كل منها مستقل في ذاته^(٥). ومن الواضح درجة حنقه على ما تشييعه الرأسمالية من روح فردية مفرطة في

(١) الكواكبي، طبائع الاستبداد، ص ٤٧٦.

(٢) الكواكبي، طبائع الاستبداد، ص ٤٧٧.

(٣) المصدر نفسه، ص ٤٧٨.

(٤) د. رفعت السعيد، تاريخ الفكر الاشتراكي في مصر، د.ن، د.ت، د.ط، ص ٢٣١. د. محمد عمارة (دراسة وتحقيق) الأعمال الكاملة لعبد الرحمن الكواكبي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط ١٩٧٥، ص ٧١-٧٣.

(٥) الكواكبي، طبائع الاستبداد، ص ٤٧٨.

الأنانية. وليس هذا فقط ما يأخذه على الرأسمالية، فإلى جانب مخاطر "التمول" أي تراكم الثروة الناجمة عن النظام الرأسمالي، وما يُفضي إليه من احتكار ومزاحمة للصناع والعمال والضعفاء، فإن الرأسمالية تقوم على الربا الذي به تريبو الثروات فيختل التساوي بين الناس، ويسمح بتحصيل الثروة وتراكمها بطرق غير مشروعة^(١).

والكواكبي يُقدم الرؤية الإسلامية لحل مشكلة التفاوت الاجتماعي، متمثلة فيما أسماه "الإسلامية" أي النظام الإسلامي المنبثق من تعاليم القرآن، المؤكدة على العدل والمساواة والشورى، والمتضمنة فكرة "الاشتراك العمومي المنظم"، فقد أحدث الإسلام سنة الاشتراك على أتم نظام، ذلك أن الإسلامية وضعت للبشر قانوناً مؤسساً على قاعدة: إن المال هو قيمة الأعمال ولا تجتمع في يد الأغنياء إلا بأنواع من الغلبة والخداع^(٢)، والإسلامية "مؤسسة على أصول الحرية برفعها كل سيطرة وتحكم، بأمرها بالعدل والمساواة والقسط والإخاء، ويحضها على الإحسان والتحابب"^(٣)، وهي تقتضي ما تقتضيه العدالة المطلقة بأن "يؤخذ من مال الأغنياء ويُرد على الفقراء، بحيث يحصل التعديل، ولا يموت النشاط للعمل"^(٤)، وهو يقصد فريضة الزكاة التي جاءت لتجعل "لفقراء الأمة وبعض المصاريف العمومية نصيباً غير قليل في مال الأغنياء، بحيث إذا عاش المسلمون مسلمين حقيقة آمنوا الفقر، وعاشوا عيشة الاشتراك العمومي المنتظم التي يتمنى ما هو من نوعها أغلب العالم المتمدن الإفرنجي، وهم لم يهتدوا بعد لطريقة نيلها"^(٥).

ويأسف الكواكبي لكون الحكومات الإسلامية تخلت عن حكمة الشريعة في فرض الزكاة، فصارت "تجبي الأموال من الفقراء والمساكين وتبذلها للأغنياء، وتحابي بها المسرفين والسفهاء"^(٦).

والإسلامية -عنده- لم تكتف بفرض الزكاة حلاً لمشكلة الفقر، وتحقيقاً للعدل، فإنها اقتضت الملكية العامة للأرض الزراعية "يستتبتها ويستمتع بخيراتها العاملون فيها بأنفسهم

(١) الكواكبي، طبائع الاستبداد، ص ٤٧٩.

(٢) المصدر نفسه، ص ٤٧٦.

(٣) المصدر نفسه، ص ٤٥٠.

(٤) المصدر نفسه، ص ٤٧٧.

(٥) الكواكبي، أم القرى، ص ٣٠٦.

(٦) المصدر نفسه، ص ٣٠٥-٣٠٦.

فقط، وليس عليهم غير العشر أو الخراج^(١)، كما أنها تقضي -برأيه- بتحديد الملكية الزراعية كأحد الحلول لمشكلة تراكم الثروة وتفاقم معضلة التفاوت الاجتماعي، وعليه فهو مؤيد للتجارب العالمية في تحديد الملكية الزراعية، وينادي بتقليدها^(٢).

والإسلامية عندما قررت هذه المبادئ أو القواعد الشرعية الكلية، فإنها قد "أناطت تنفيذها بالحكومة" وهذا ما تطالب به الجمعيات الاشتراكية في هذا العصر، وهكذا فإنه يُقرر مسؤولية الحكومة في مجال تطبيق هذه المبادئ^(٣)، وهو يفصل في واجبات الدولة نحو المجتمع، في المجالات التربوية، والاجتماعية، والاقتصادية، والثقافية، ومع ذلك فهو مؤمن بأن دور الحكومة هو أن تلاحظ كل شؤون المرء، ولكن من بعيد، كي لا تُخل بحريته واستقلاله الشخصي^(٤).

فالحكومة العادلة -في معتقده- ترتقي بالاستقلال الشخصي للفرد، وتوازن بين مصالح الفرد والجماعة، وحقوق وواجبات كل منهما "حتى أن كل فرد يعيش كأنه خالد بقومه ووطنه، وكأنه أمين على كل مطلب، فلا هو يُكلف الحكومة شططاً ولا هي تهمله استحقاقاً"^(٥). وهذا التوازن قد يرتقي "إلى درجة أن يصير كل فرد من الأمة مالكاً لنفسه تماماً، ومملوكاً لقومه تماماً"^(٦).

(١) الكواكي، طبائع الاستبداد، ص ٤٧٧.

(٢) الكواكي، طبائع الاستبداد، ص ٤٧٨-٤٧٩.

(٣) المصدر نفسه، ص ٤٧٧.

(٤) المصدر نفسه، ص ٤٩٧.

(٥) المصدر نفسه، ص ٥٢٠.

(٦) المصدر نفسه، ص ٥٢٢.

الخاتمة:

تكشف هذه الدراسة للخطاب الاجتماعي في فكر الكواكبي عن إسهامه البارز في صياغة الملامح العامة للفكر الاجتماعي العربي الحديث، وتبرز قدرته على تقديم خطاب اجتماعي قادر على الفوص بالتحليل والدرس والتعليل في أعماق القضايا الاجتماعية التي تطوّق عنق المجتمعات العربية الإسلامية، فتكاد تخنقها، وتمنع عنها الحد الأدنى من مقومات الحياة الحقيقية.

ومن الواضح أننا أمام مفكر إسلامي صاحب رؤية عميقة، وخطاب نابع من فهم عميق لرسالة الإسلام، وتطورات العصر وتحدياته، كما أننا أمام مفكر ومصلح اجتماعي يقدم تحليلاً معمقاً لمشكلات الأمة وعللها، ولا يقف عند حد الوصف والتشخيص، بل يجرؤ على تقديم المعالجة وابتكار الحلول الإبداعية غير التقليدية لتحديات العصر غير التقليدية بالتأكيد.

ويكشف هذا البحث عن إيمان الكواكبي العميق بالفكرة الإسلامية، مما يثير الدهشة حول محاولات عدد كبير من الباحثين في الفكر العربي الحديث "للسطو" على مشروعه الفكري، ومحاولة تصنيفه لحساب هذا التيار الفكري أو ذاك، فالقوميون يحسبونه رائداً للفكر القومي العربي، واليساريون يعدّونه رائداً للفكر الاشتراكي العربي الحديث، والليبراليون التغريبيون يدرجونه في عداد دعاة التغريب والتحررية الليبرالية، في حين يحتكره العلمانيون لصالحهم، ويتمسحون ببعض الكلمات هنا أو هناك في كتاباته ليجعلوه رائداً للدعوة العلمانية وفصل الدين عن الدولة، ويقف الإسلاميون موقف الحيرة والارتباك في التعامل مع رموز الفكر الإصلاحية الحديث، ومنهم الكواكبي، وتتطلي عليهم الخدعة، فينساقون وراء التصنيفات المفرضة والأيديولوجية التي يقدمها الآخرون، ويبدأون بمهاجمة رموز الإصلاح الحديث، برؤية جزئية لا تخلو من السطحية.

والحقيقة أن الفكر العربي الحديث بحاجة إلى إعادة قراءة، بهدف تحريره من عمليات "السطو" الأيديولوجي، والتصنيف الرغائبي، والقراءات المجتزئة، كما هو بحاجة إلى مزيد من الدراسات في مجال الفكر الاجتماعي الذي عانى طويلاً من الإهمال.